

TEXTS FOR STUDENTS. No. 40

3/6m
Class

23/C

Book

T36/E

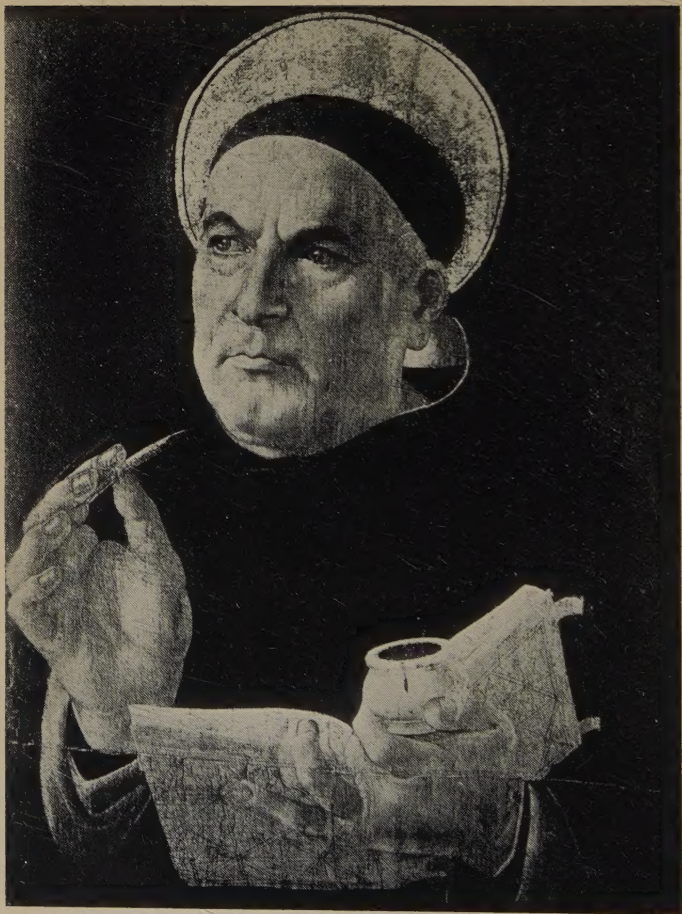
General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

GOD AND HIS WORKS



ST. THOMAS AQUINAS.
FROM THE PAINTING BY BOTTICELLI.

TEXTS FOR STUDENTS. No. 40

GOD AND HIS WORKS

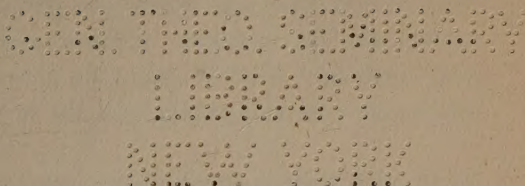
BEING

SELECTIONS FROM PART I OF THE
"SUMMA THEOLOGICA" OF
ST. THOMAS AQUINAS

ARRANGED, WITH AN INTRODUCTION, BY

A. G. HEBERT, M.A.

OF THE SOCIETY OF THE SACRED MISSION
ASSISTANT TUTOR AT KELHAM THEOLOGICAL COLLEGE
LATE SCHOLAR OF NEW COLLEGE, OXFORD



LONDON

SOCIETY FOR PROMOTING
CHRISTIAN KNOWLEDGE

NEW YORK AND TORONTO: THE MACMILLAN CO.

231C

T 361 E

84211

First published, 1927

YRABRI
YRABRI
YRABRI

Printed in Great Britain.

PREFACE

THE selection of passages from the *Summa Theologica* is a revised and enlarged edition of a selection that has been in use for some years as one of the Patristic texts read by classes at Kelham. It is now offered to the public in the belief that it will be found useful to others. Many of us have in the past made vain attempts to tackle the *Summa*, and have found that our greatest difficulty was its great scale and completeness. This little book, which attempts to present in a simplified form the main lines of the argument of part of Part I., asks to be allowed to perform the ceremony of introduction between would-be students and the master. Nor will the Latin be found to be a difficulty. It is easier to follow St. Thomas's thought in the original than in a translation.

It is an impossibility to present extracts from a consecutive work without doing the author an injustice. Yet the thing was worth doing. It will be seen that very many articles and parts of articles have been freely omitted; but no omissions of sentences within paragraphs have been made without being indicated, with the exception that the details of the references to Aristotle

or the Fathers have been simplified. At the beginning of a few articles explanatory notes and references have been added, and in the text the usual back-references to earlier articles are given, in brackets.

The following books will be useful to the beginner:

Translation of the *Summa Theologica*. By the Dominican Fathers of the English Province.

MERCIER: *Modern Scholastic Philosophy*.

MAURICE: *Moral and Metaphysical Philosophy*. Vol. i., p. 179 ff., on Aristotle; 585-634, on the Schoolmen.

RICKABY: *Studies on God and His Creatures*.

Encyclopædia Britannica: s.v. "Scholasticism."

Encyclopædia of Religion and Ethics: s.v. "Aquinas," "Scholasticism," "Thomism."

On Scholastic Terminology: chap. iii. of Prof. A. E. TAYLOR's little book on *Aristotle*.

On the proofs for the existence of God: Prof. TAYLOR, "The Vindication of Religion," in *Essays Catholic and Critical*.

TABLE OF CONTENTS

	PAGE
PREFACE	v
INTRODUCTION	xiii

QUESTION

I. OF THEOLOGY	1
--------------------------	---

1. WHETHER THE GROUND OF THEOLOGY IS NOT COVERED BY PHILOSOPHY.
5. WHETHER THEOLOGY IS HIGHER THAN OTHER SCIENCES.
8. WHETHER THEOLOGY MUST EMPLOY ARGUMENT.

THE BEING OF GOD.

II. OF THE EXISTENCE OF GOD	7
---------------------------------------	---

1. WHETHER THE EXISTENCE OF GOD IS A SELF-EVIDENT TRUTH.
2. WHETHER THE EXISTENCE OF GOD CAN BE PROVED.
3. WHETHER THERE IS A GOD.

THE DIVINE NATURE.

III. OF THE SIMPLICITY OF GOD	16
---	----

1. WHETHER GOD IS MATERIAL.
2. WHETHER GOD IS COMPOSED OF FORM AND MATTER.
3. WHETHER GOD IS IDENTICAL WITH HIS ESSENCE OR NATURE.
4. WHETHER GOD'S ESSENCE AND HIS BEING ARE ONE AND THE SAME.
5. WHETHER GOD BELONGS TO A GENUS.
6. WHETHER THERE ARE IN GOD ANY ACCIDENTS.
8. WHETHER GOD ENTERS INTO THE COMPOSITION OF THINGS.

QUESTION	PAGE
IV. OF THE DIVINE PERFECTION	26
1. WHETHER GOD IS PERFECT	
2. WHETHER GOD CONTAINS IN HIMSELF THE PERFECTIONS OF ALL THINGS.	
3. WHETHER ANY CREATURE CAN BE LIKE GOD.	
V. OF THE NATURE OF GOOD	30
1. WHETHER THERE IS A REAL DIFFERENCE BE- TWEEN GOOD AND BEING.	
3. WHETHER ALL THAT HAS BEING IS GOOD.	
VI. OF THE DIVINE GOODNESS	34
1. WHETHER GOD IS GOOD.	
2. WHETHER GOD IS THE SUPREME GOOD.	
VII. OF THE INFINITY OF GOD	36
1. WHETHER GOD IS INFINITE.	
VIII. OF THE PRESENCE OF GOD IN THE WORLD	38
1. WHETHER GOD IS IN ALL THINGS.	
2. WHETHER GOD IS IN EVERY PLACE.	
IX. OF GOD'S UNCHANGEABLENESS	40
1. WHETHER GOD IS ALTOGETHER UNCHANGE- ABLE.	
X. OF THE ETERNITY OF GOD	42
1. DEFINITION.	
2. WHETHER GOD IS ETERNAL.	
4. WHETHER ETERNITY IS DIFFERENT FROM TIME.	
XI. OF THE UNITY OF GOD	45
3. WHETHER GOD IS ONE.	
XII. OF THE MANNER IN WHICH GOD IS TO BE KNOWN BY US	47
1. WHETHER IT IS POSSIBLE FOR A CREATED INTELLECT TO BEHOLD GOD IN HIS ESSENCE.	
7. WHETHER THEY THAT BEHOLD GOD'S ESSENCE COMPREHEND HIM.	
11. WHETHER IT IS POSSIBLE FOR MAN IN THIS LIFE TO BEHOLD GOD IN HIS ESSENCE.	

TABLE OF CONTENTS

ix

QUESTION	PAGE
XIII. OF THE NAMES OF GOD . . .	50

2. WHETHER ANY NAME CAN BE USED OF THE
DIVINE SUBSTANCE.

THE DIVINE OPERATION

XIV. OF THE DIVINE KNOWLEDGE. PREAMBLE .	53
--	----

1. WHETHER IN GOD THERE IS KNOWLEDGE.
4. WHETHER THE ACT OF GOD'S INTELLECT IS HIS
SUBSTANCE.
5. WHETHER GOD KNOWS THINGS OTHER THAN
HIMSELF.
7. WHETHER GOD'S KNOWLEDGE IS DISCURSIVE.
8. WHETHER GOD'S KNOWLEDGE IS CREATIVE.

XIX. OF THE DIVINE WILL	60
---------------------------------	----

1. WHETHER IN GOD THERE IS WILL.
2. WHETHER GOD WILLS THINGS OTHER THAN
HIMSELF.
3. WHETHER GOD WILLS OF NECESSITY WHAT HE
WILLS.
6. WHETHER THE WILL OF GOD IS ALWAYS
FULFILLED.
9. WHETHER EVIL IS WILLED BY GOD.

XX. OF THE DIVINE LOVE	68
--------------------------------	----

2. WHETHER GOD LOVES ALL THINGS.

XXII. OF THE DIVINE PROVIDENCE	69
--	----

1. DEFINITION.
3. WHETHER GOD'S PROVIDENCE IS OVER ALL
THINGS IMMEDIATELY.

XXV. OF THE DIVINE POWER	69
----------------------------------	----

3. WHETHER GOD IS ALMIGHTY.

THE HOLY TRINITY

QUESTION	PAGE
XXVII. OF THE PROCESSION OF THE DIVINE PERSONS	72
1. WHETHER THERE IS PROCESSION IN GOD.	
2. WHETHER THERE IS IN GOD A PROCESSION THAT CAN BE CALLED GENERATION.	
3. WHETHER THERE IS IN GOD ANOTHER PROCESSION BESIDES THE GENERATION OF THE WORD.	
XXVIII. OF THE DIVINE RELATIONS	78
4. WHETHER THERE ARE IN GOD ONLY FOUR REAL RELATIONS, NAMELY, FATHERHOOD, SONSHIP, SPIRATION, AND PROCESSION.	
XXX. OF THE PLURALITY OF PERSONS IN GOD	79
1. WHETHER A PLURALITY OF PERSONS IN GOD MAY BE MAINTAINED.	
XXXII. OF THE KNOWLEDGE OF THE DIVINE PERSONS	80
1. WHETHER THE TRINITY OF DIVINE PERSONS MAY BE KNOWN BY NATURAL REASON.	
XXXIV. OF THE PERSON OF THE SON	83
1. WHETHER THE NAME OF THE WORD IMPLIES RELATION TO CREATURES.	
XXXVII. OF THE NAME OF THE HOLY GHOST, WHICH IS LOVE	84
1. WHETHER LOVE IS THE PROPER NAME OF THE HOLY GHOST.	

CREATION.

XLIV. OF THE PROCESSION OF THE CREATION FROM GOD, AND THE FIRST CAUSE OF ALL THINGS	85
1. WHETHER IT IS NECESSARY THAT ALL THAT HAS BEING HAS BEEN CREATED BY GOD.	
3. WHETHER THE FORMATIVE CAUSE IS OTHER THAN GOD.	

TABLE OF CONTENTS

xi

QUESTION	PAGE
XLV. OF THE EMANATION OF THE CREATION FROM ITS SOURCE	87
1. WHETHER TO CREATE IS TO MAKE SOMETHING OUT OF NOTHING.	
2. WHETHER IT IS POSSIBLE FOR GOD TO CREATE.	
XLVI. OF THE BEGINNING OF THE EXISTENCE OF CREATED THINGS	89
1. WHETHER THE CREATED UNIVERSE HAS ALWAYS EXISTED.	
2. WHETHER IT IS AN ARTICLE OF FAITH THAT THE WORLD HAD A BEGINNING.	
XLVIII. OF THE DISTINCTION OF THINGS, IN PARTICULAR	91
1. WHETHER EVIL IS A NATURE.	
2. WHETHER EVIL IS FOUND IN THE WORLD.	
3. WHETHER EVIL HAS GOOD FOR ITS SUBJECT.	
6. WHETHER PENALTY (PAIN) IS MORE TRULY EVIL THAN SIN.	
XLIX. OF THE CAUSE OF EVIL	95
2. WHETHER THE SUPREME GOOD, WHICH IS GOD, IS THE CAUSE OF EVIL.	
3. WHETHER THE CAUSE OF ALL EVIL IS ONE SUPREME EVIL.	
LVIII. OF THE MODE OF THE ANGELIC KNOWLEDGE	99
3. WHETHER AN ANGEL'S KNOWLEDGE IS DISCURSIVE.	
LXII. OF THE ANGELIC PERFECTION.	100
5. WHETHER ANGELS MUST HAVE GAINED BEATITUDE AFTER ONE ACT OF MERIT.	

QUESTION	PAGE
CIII. OF THE GOVERNMENT OF THE WORLD, IN GENERAL	101
5. WHETHER ALL THINGS ARE SUBJECT TO THE DIVINE GOVERNMENT.	
CIV. OF THE EFFECTS OF THE DIVINE GOVERNMENT, IN PARTICULAR	102
1. WHETHER ALL THINGS NEED TO BE SUS- TAINED IN BEING BY GOD.	

INTRODUCTION

ST. THOMAS is an Aristotelian in form, but there is a great deal of Platonism in him.¹ It would be beyond the scope of this Introduction to work out this contrast in reference to particular points of philosophic doctrine. But it is well worth while to consider the broad aspect of the contrast, even if it involves some little preliminary explanation before we come to treat of St. Thomas.

Broadly speaking, the Aristotelian mind imposes its classification on facts, and assumes that, as knowledge is knowledge of truth, the truth of things can be adequately expressed in propositions. This attitude is that which is assumed by a familiar type of Christian apologetic, which states its doctrines, arranges such and such facts and arguments in support of them, and in confutation of heresies and false opinions. Those who have followed St. Thomas Aquinas and used his material have commonly followed this method; the point which I am raising is how far this method was his.

For the Platonic mind, on the other hand, always thinks of Truth as something to be sought for, rather than taught. It refuses to accept our idea of the truth as the adequate expression of it; rather, it starts with the assumption that while the Truth is there, and is to be found, our idea of it is certainly inadequate to its reality. This is the point of the Dialogue form, which Plato took from his master Socrates. Those who expound Christian doctrine after this method seek first of all to

¹ The distinction is, of course, intended to be taken quite broadly. St. Thomas had no direct knowledge of the works of Plato, except the *Timæus*, and that in a translation.

examine what the doctrine really is, and correcting their own imperfect understanding of it, leave it to justify itself by being stated.

We have then a distinction between the things known and our knowledge of them; and between *faith in* and *belief that*; between faith in God and belief in doctrines about God. The Aristotelian always denies the validity of this distinction; the other type of outlook regards it as fundamental. Let us see if the distinction can be clearly stated.

To a certain extent we use *faith* and *belief* interchangeably, and there is only the one verb, *to believe*. But the distinction is, as we have said, between *faith in*, or *to believe in* a reality, such as God, and *belief that* such and such a proposition is true. There is a close relation between the two; *faith in* (a thing or person) is practical, the basis of action, while *belief that* (*x* is *y*) states the logical proposition in which faith becomes self-conscious and articulate. Thus, I have *faith in* my watch, because experience justifies the *belief that* it is reliable; but my faith in it is practical, for it leads me to turn aside to pay a call on my way to catch my train. So I have *faith in* my friend X, that he will keep his head in a crisis, and I *distrust* Y; in either case, my personal attitude to these men, of faith or distrust, rests on something which I cannot wholly analyse, and it is definitely not the same as a rational judgment, belief, or opinion about them. So again, my faith in the Church of England is more fundamental to my life than any rational statement which I can make about the reasons for it.

When we come to the New Testament the case is clearer still. The saving faith, the faith by which we are justified, of which St. Paul's epistles are full, is

different in kind from intellectual belief; it stands side by side with Hope and Charity; it is the response of the whole man, not of the intellect only, to redeeming Love manifested in Christ. Again, in the Gospel, our Lord demands faith of those who came to Him to be healed of their diseases. This faith was not an explicit belief *that* He was Son of God; it was a spiritual attitude towards Him, of love, trust, confidence, reverence, worship. It was St. Peter who first succeeded in finding for that faith an intellectual form, when he confessed "Thou art the Christ."

In the Creed, as in the Gospel, the object of faith is God Himself; and the Creed is not primarily a declaration of belief in certain doctrines; while it includes and implies belief that the doctrines are true, it is primarily a confession of personal allegiance. *I believe in God the Father . . . And in Jesus Christ . . . who was conceived, etc. . . . I believe in the Holy Ghost.* This is the form of the words; not, "I believe that there is a God, and that Jesus Christ was conceived," etc.

It follows that what is revealed in Revelation is the Reality—that is, Personality—of God, and not a set of doctrines about Him, nor yet a number of statements contained in a Book. This is the Apostolic testimony: *We beheld His glory; and, The life was manifested, and we have seen and bear witness, and declare unto you the life, the eternal life, which was with the Father and was manifested unto us* (John i. 14, 1 John i. 2). If, now, the Revelation were of doctrines, we might conceivably comprehend it, we might understand it fully. If it is of a Personal Being, we can never understand it fully; and faith is near akin to worship: *This is the Catholic Faith, that we worship one God in Trinity, and Trinity in Unity.*

It does not follow from this that doctrinal statements are unnecessary; on the contrary, Faith absolutely requires the orthodox doctrine to provide personal experience with intellectual form, to educate it on lines known to be true and proved to be fruitful, to save it from losing itself along the unprofitable ways of heresy. Faith without orthodoxy—that is, faith having an intellectual form that is incomplete or misleading—may in particular cases be real saving faith, but it will certainly become unbalanced, and fail to bear its proper fruit. On the other hand, orthodoxy without faith is like a body lacking the breath of life.

Is St. Thomas, then, a Platonist or an Aristotelian? On the face of it the answer seems clear: Aristotle is his master; and when he treats of faith in detail, in Part II. ii., Qu. I.-XVI., he takes the view typical of that outlook: that the object of faith is truth expressed in propositions (“*aliquid complexum per modum enuntiabilis*”) I. 2;¹ faith is a mean between knowledge and opinion, and therefore belongs to the same genus. He deals with the objection which we have urged above, namely, that the object of faith is not propositions but things, as in the Creed, by saying that certainly the act of faith terminates in things; for as in knowledge we only form propositions in order to have knowledge about things, so it is with faith (*ibid.*). So again, Faith is the assent of the intellect to that which is believed; an assent given, not as in knowledge, because the intellect is sufficiently moved by its proper object, but through a voluntary choice to believe this rather than that (I. 4).

¹ Here and later, when I have quoted St. Thomas' argument, I have taken the liberty to give a free paraphrase, not a translation.

And again, in the first article of Part I., on Theology (p. 2 of this book), he speaks of Revelation as necessary to man, as its subject-matter is beyond reason; but in regard to those matters of Theology which can be proved by reason, since the rational proof is difficult, slow, and possible only to the few, it was necessary that Revelation should be given to provide a surer and more expeditious way to the knowledge of God. This is Aristotelianism, and we might assume that this is the full account of the matter; St. Thomas spent his life in the schools, amid disputations, the proving of theses, and the answering of objections; and he treats the Christian faith as a collection of theses to be proved.

But there is another side to St. Thomas. In XXXII. 1, he is at great pains to distinguish between the doctrine of the Trinity itself, which is above reason, and any theory of it, either his own or another's. For if we thus confuse theories about Revelation with Revelation itself, any refutation of the theory will involve the discrediting of the Divine truth.¹ It may be admitted that St. Thomas does not speak of the revealed facts of the Trinity, but of the revealed doctrine; nevertheless, the fact that he makes the distinction is worthy of note.

But it is in the method which St. Thomas pursues, and his actual use of the form into which his articles are cast, that his Platonism really appears. What does he do with that form?

First, we have the Objections to the view which he will hold. Now these Objections are not the arguments of opponents or of heretics, but the real difficulties of the subject. This antithesis will not always hold; neverthe-

¹ For short exposition of this theory of the Holy Trinity, I would refer to *Essays Catholic and Critical*, pp. 148-150.

less, it has a very real meaning. There is a world of difference in a man's attitude towards, on the one hand, the views of opponents against whom he is arguing, and whom he is trying to overcome, and on the other, towards the actual difficulties with which he has to wrestle in his own mind. It is broadly true that the Objections in St. Thomas are the real difficulties of the subject; and as a rule the opposing views of heretics and others are dealt with in the body of the article; see, for instance, III. 8, XXVII. 1. That is to say, St. Thomas is not arguing or proving theses, but thinking.

Then comes the *Sed contra*, which is an authority from Scripture, from one of the Fathers, or from Aristotle, or even sometimes a deduction from some evident principle. This stands over against the Objections. In his reply he gives an account of the matter which takes account of the difficulties; lastly, he replies to the Objections in detail.

And his treatment of his subject shows that even if he believed himself to be proving a series of theses, his instinct was stronger than his reason in such sort that what he actually did was to set out to investigate the content of the idea of God. Let us consider this point with reference to the second, third, and fifth articles of Part I.

In II. 3 he gives his famous Five Proofs of the existence of God.¹ From the fact of change in the world he argues back to an unchanging Source of all change; from causality to an uncaused First Cause; from contingent beings to a necessary and self-existent Being; from imperfection to Perfection; from signs of design in the world to a Designer; and in each case he concludes with some such phrase as: *And this we call God*. That is to say, here are

¹ For a discussion of these proofs, see *Essays Catholic and Critical*, pp. 46-59.

five first meanings to give to the name God. He is arguing as men do argue; the savage, arguing back from his experience of cattle-disease and the death of babies, finds its cause in the wrath of ancestral spirits. That argument is based on a very narrow range of experience; the philosopher, arguing from a basis of experience as wide as he can make it, argues back to a universal Cause of all phenomena, which, as St. Thomas says, we call God.

If we feel unconvinced by this argument, we shall find our difficulties admirably expressed by St. Thomas himself in the three Objections to II. 2; first, that the existence of God is a matter of faith, and therefore beyond demonstration; second, that we cannot prove the existence of God without knowing His nature, and that is impossible to us; and third, that from a finite creation it is impossible to prove an infinite Creator. There are the difficulties; in part, they have been touched on already. Is it not necessarily impossible to prove the reality of God? Whatever can possibly be proved can only be a notion of God such as a finite mind can compass; if we identify that with God Himself we are guilty of an idolatry no less real because the idols are made, not of stone or wood, but of the conceptions of our minds. As St. Thomas admits in the reply to the second Objection, as we do not know God as He is, we have to substitute our notion of Him for the purposes of the demonstration. But does not this mean that if it is God Himself that we are seeking, this Cosmological Argument ought to be stated the other way round, and start from Him?

Take the Argument from Design. The "blind purposings of nature"—if the self-contradictory phrase may be allowed—point to a Mind that purposes. Broaden the argument out; apply it to the whole evidence of design

and purpose in the world. Do we in fact argue that the world is so good, its beneficent plan so clear, that we are forced to believe in a Providence over all? Our faith would be in a poor way if its assurance were only proportioned to our perception of God's purposes in the world. Rather we cry, "Lord, wherefore art Thou absent from us so long?" We start from a faith that there is a Providence, and from that we go on to believe that there must be a design and a meaning, even where the difficulties of faith are greatest. That is to say, the true bearing of the Argument from Design is in the reverse direction; we assume God, and then seek for the design. The true basis of our faith must therefore be some form of the Ontological argument.

The Ontological argument is stated by St. Thomas in II. 1, Obj. 2. He does not accept it as a valid demonstration, and probably any logical form in which it may be put is open to such criticisms as he gives in his replies. That argument is not directed towards God as to an Object outside ourselves presented to our thought, but rather rests on a vision of a Perfection and a Beauty which is the source of all our seeking, a Reality that is the ground of our being, a Truth implied in every assertion that we make, a Life by which our life is sustained. Is not this the argument which really satisfies? And is it not really implied in the Five Proofs themselves?

The difficult but very important Qu. III. is again occupied with the investigation of the content of the word God. First, in Art. 1, the Ultimate Reality must be both immaterial and living, or, as we should say, personal; and all the anthropomorphic phrases used of God in Scripture can only apply to Him by way of similitude. Then, in Art. 3, God is His

own Essence. Scripture says, *God is Love*. Is, then, Love something existing prior to God, so that it can be predicated of Him? No, if God is God, nothing can exist prior to Him; Love must be His own nature. And so it is that in speaking of God we use alternately concrete and abstract terms; He is the Living One, yet not as one among many, for He is also Life and the Source of all life (*ibid.*, reply to Obj. 1). Then, again, He is His own being; for neither can we think of being as existing prior to God (Art. 4). And this perhaps is the exegesis of *God is Spirit*, John iv. 24. And again, in Him there are no accidents. What is the exegesis of Phil. ii. 6: *Who being in the form of God, counted it not a prize to be on an equality with God?* Is it *because* or *though* He was in the form of God? The answer must be that what He did proceeded necessarily from His nature; in Him there are no accidents.

We come next to the consideration of the Divine Perfection and the Divine Goodness; but before asking how God is good, he must first ask what Good is. The fundamental answer is: Good in the last resort is Being. It must be remembered that the treatment is entirely general; ethical questions are reserved for Part II. Also the question of Evil is not considered in detail now; for Evil does not exist in God, and we are not ready to consider it till we come to think of God's world as it is, in XLVIII., XLIX.

Let it be said first how greatly an objective doctrine of Good is needed today. We are guilty, with unabashed crudity, of basing the whole idea of Good on our human ideals of good. God, it would seem, is good in the sense in which man may be good; does He, then, keep a moral law? For the creature, humility is the crown of virtues,

according to all Christian teaching; must the Creator, then, be humble? Clearly, we are falling into anthropomorphism, and asserting that God is like creatures, rather than creatures like God (*cf.* IV. 3).

And again, if Good is interpreted in this ethical sense, in what sense is a dog good, or a tree, or a camera? Do we mean, then, that Good is what is of value to us? Good implies a standard of value. What is that standard? Is there a standard beyond that of *my* personal likings or advantage? We speak of X as a *good* Catholic, but the neighbours speak of Y as a *good* Protestant. Can we escape, in principle, from the subjectivism of the child who wants *good* weather for its birthday, while the farmers and the gardeners are longing for a *good* rain? It is safe to say that this failure to give a clear answer to the ethical problem is responsible for a very large part of the religious difficulties of the day. Why must I keep the laws of temperance or chastity? It is not sufficient to reply, Because the Church says so; or, Because the clergyman says so; or, Because it is contrary to someone's ideas of ethics. People have too much of the Rev. X's and Mr. Y's thoughts about religion. They want to know how God actually comes into human life.

St. Thomas's answer is: *All that has Being is good.* Note first that we are on Scriptural ground: *God saw all that He had made, and, behold, it was very good.* It is *good* that there should be living things; a living dog is better than a dead lion. A *good* dog is one that realizes as many as possible of the perfections of dog-nature. A *good* essay is one that is a full and clear statement of a man's ideas, well thought out and lucidly expressed. A *bad* essay is one that is so poor in matter, arrangement, and expression, that it is hardly worth

calling an essay. Note in all these instances how the ideas of Good and Being run parallel; St. Thomas's point is that *secundum rem* they are one (V. 1.)

So it should be the basis of ethics that a bad man is less of a man than a good man. After all, a coward or a drunkard is a poor creature; he has sold away his birth-right for something worthless. The same is true of every type of clever and successful but selfish humanity; whether the profiteer, the "ideally unjust man" of Plato's Republic, or the Unjust Steward of our Lord's parable. The last of these earns the commendation of the landlord for his astuteness, since every developed faculty is so far good. But the question, What is the man living for? shows that one region of his manhood is hollow where it should be solid. These men, clever and strong as they are, are anti-social types; they have failed to grow into the form of the real manhood. They are not good men, because they lack the fulness of manhood; they are "de-formed."

This ethical doctrine is to be compared with the doctrine to which modern psychology seems to be working, that psychological health consists in the all-round development of the primary instincts; every instinct must find a full outlet, whether by way of its natural expression or of sublimation.

In God is fulness of Being, and of Goodness. As the ultimate Cause, He is inclusive of the perfections of all created things, for heaven and earth are full of His glory. His is no barren Unity; He is no featureless Infinity, as in Hindu thought. If He is One, if He is Simple, it is because His Being is inclusive of all possible perfections.

And as everywhere we see that Good, or Being, seeks to reproduce itself after its kind—as on one level plants

seek to propagate themselves, and on another level a man who is on fire with an enthusiasm always finds disciples—so it is natural that the Divine Goodness should communicate itself (*cf.* XIX. 2, XX. 2). Thus, out of the perfections of Being which is in Him, He calls creatures into being, and gives them a share in His goodness according to the capacities with which He has endowed them. After their kind they grow towards the maturity or perfection of their several natures; and in seeking that perfection they are seeking God; for He is the Ultimate End, inclusive of all that towards which the creature is moving, and into which it is growing.

So we reach the conception of an Order in the world based on God's Will, an Order consisting of His Laws, which are the natures of the things that He has made, of animals, of men, of human society. Man filling his place in that order, and fulfilling the law of his nature, is doing God's will, and glorifying Him; but man rebelling against God's laws has only a limited scope of rebellion; he cannot cease to be a human being. As in the case of a schoolboy, breaking bounds earns its appropriate penalty, and conceit and "side" earns even more surely its reward from his fellows; so man cannot escape from God's laws, and even if, as far as in him lies, he rebels against the Divine Order, he falls back into it again, as it were, when he is punished by the Divine Justice (XIX. 6).

It is the place of Theology, as we see in I. 5, to trace this Divine Order through all the sciences, both theoretical and practical; in the former, to show the Divine Order; in the latter, to show the Ultimate End of all human action, after its kind; and this in every walk of human life. To us, teachers and students of Theology, it is a call.

GOD AND HIS WORKS

SELECTIONS FROM THE FIRST PART OF THE "SUMMA THEOLOGICA" OF ST. THOMAS AQUINAS

QUÆSTIO I.—OF THEOLOGY

ARTICLE 1.—WHETHER THE GROUND OF THEOLOGY IS NOT COVERED BY PHILOSOPHY.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. xxii: *Altiora te ne quæsieris*. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in 6 Metaph. Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Tim. iii. 16: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad*

justitiam. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum humanam rationem inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. lxvi. 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per revelationem divinam instruerentur. Necessarium igitur fuit præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen a Deo revelata, suscipienda per fidem; unde et ibidem (Eccli. iii. 25) subditur:

Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicæ doctrinæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur.

ARTICLE 5.—WHETHER THEOLOGY IS HIGHER THAN
OTHER SCIENCES.

The opinion expressed in the First Objection is commonly urged to-day.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis; dicit enim Hieron. in ep. ad Magnum, oratorem urbis Romæ, quod doctores antiqui *in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admi-*

rari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est, quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ huius, Proverb. ix. 3: *Misit ancillas suas vocare ad arcem.*

Respondeo dicendum quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ sua altitudine rationem transcendunt; aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari; nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui *se habet ad manifestissimam naturæ sicut oculi noctuæ ad lumen solis*, sicut dicitur in 2 Metaph. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani;

et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 de Animal.

Ad secundum dicendum quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, ex qua procedunt aliæ scientiæ, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

ARTICLE 8.—WHETHER THEOLOGY MUST EMPLOY ARGUMENT.

1. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius, in lib 1 de fide catholica: *Tolle argumentum ubi fides quæritur*. Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur; unde dicitur Joan. xx. 31: *Hæc scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Respondeo dicendum quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum; sicut Apostolus, I ad Cor.

xv., ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes; sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

QUÆSTIO II.—OF THE EXISTENCE
OF GOD.

Quia igitur principalis intentio huius sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, ut ex dictis est manifestum (I. 7); ad huius doctrinæ expositionem intendentes primo tractabimus de Deo;¹ secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum;² tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.³

Consideratio autem de Deo tripartita erit; primo, considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent;⁴ secundo, ea quæ pertinent ad distinctionem personarum;⁵ tertio, ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.⁶

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit;⁷ secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit;⁸ tertio, considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, et de voluntate et potentia.⁹

Circa primum quærentur tria; primo, utrum Deum esse sit per se notum; secundo, utrum sit demonstrabile; tertio, an Deus sit.

¹ Part I. of the *Summa*.

² Part II. (i.) and (ii.).

³ Part III.

⁴ Quæstiones II.-XXVI.

⁵ Quæstio XXVII.-XLIH., Treatise on the Trinity.

⁶ Quæstio XLIV.-CXIX.

⁷ Quæstio II.

⁸ Quæstio III.-XIII.

⁹ Quæstio XIV.-XXVI.

ARTICLE 1.—WHETHER THE EXISTENCE OF GOD
IS A SELF-EVIDENT TRUTH.

Here, in the three Objections, St. Thomas puts the proofs of the Divine existence which he does not accept as demonstrations. The second is the Ontological Argument of St. Anselm.

1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis; scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas; Joan. xiv. 6: *Ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo est animal*; nam *animal* est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota: sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota: non tamen apud illos qui prædicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius, quod *quædam sunt communes animi conceptiones et per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse*.

Dico ergo quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est: quia prædicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit (III. 4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis, per se nota: sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod

est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus* non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICLE 2.—WHETHER THE EXISTENCE OF GOD CAN BE PROVED.

In the three Objections, St. Thomas points out the lines along which his proofs of the Divine existence, in Art. 3, can be criticised.

1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebr. xi. 1. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est *quod quid est*. Sed de Deo non possumus scire *quid est*, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non

esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. i. 20, *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid*: et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*: et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos): quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. i., non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos: sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis

causæ, ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio *quid significet nomen*, non autem *quod quid est*: quia quæstio *quid est*, sequitur ad quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur: unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio *quid significet hoc nomen Deus*.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causæ, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICLE 3.—WHETHER THERE IS A GOD.

Five lines of approach:

(1) From the fact of Change (motus) to the Unchangeable; *cf.* IX. 1, X.

(2) From causation, to the First Cause; *cf.* XLIV. 1.

(3) From contingent existence to the Necessary and Self-existent; *cf.* XIX. 3.

(4) From imperfection to Perfection; *cf.* IV.

(5) The Argument from Design; *cf.* XIV. 8, etc.

1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ

apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. iii. 14, ex persona Dei: *Ego sum qui sum*.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non

movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius: quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possible esse et non esse: cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessi-

tatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed *magis* et *minus* dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens; nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augus-

tinus in Enchiridio: *Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quæ non sit ratio et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

QUÆSTIO III.—OF THE SIMPLICITY OF GOD.

ARTICLE 1.—WHETHER GOD IS MATERIAL.

1. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim Job ix. 18: *Excelsior cælo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. i. 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* figura enim imago dicitur, secundum illud Heb. i. 3: *Cum sit splendor*

gloriæ, et figura substantiæ eius, id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim Job xl. 4: *Si habes brachium ut Deus*; et in Ps. xxxiii. 16, et cxvii. 16: *Oculi Domini super justos*; et *Dextera Domini fecit virtutem. Ergo Deus est corpus.*

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo; dicitur enim Isa. vi. 1: *Vidi Dominum sedentem*; et Isa. iii. 13: *Stat ad judicandum Dominus. Ergo Deus est corpus.*

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis *a quo vel ad quem*, nisi sit corpus vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut *ad quem*, secundum illud Ps. xxxiii. 6: *Accedite ad eum, et illuminamini*; et ut *a quo*, secundum illud Jer. xvii. 13: *Recedentes a te in terra scribentur. Ergo Deus est corpus.*

Sed contra est quod dicitur Joan. iv. 24: *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum: ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur

quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia: quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquid corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret: oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (I. 9), sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtuales ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius: *Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, in quantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.*

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia; unde, postquam dictum est Gen. i. 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur: *Ut præsit piscibus maris, etc.*

Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre; unde oculus de Deo dictus significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quod etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quamdam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spirituales affectus.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD IS COMPOSED OF FORM AND MATTER.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

ARTICLE 3.—WHETHER GOD IS IDENTICAL WITH HIS ESSENCE OR NATURE.

1. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo

videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

Sed contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Joan. xiv. 6: *Ego sum via, veritas, et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei: sicut *humanitas* comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitiones speciei: non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hæ carnes et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiæ individuantis.

In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualement, idest per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet

quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita: et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi, esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

ARTICLE 4. WHETHER GOD'S ESSENCE AND HIS BEING ARE ONE AND THE SAME.

Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus prædicatur: sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. xiv. 21: *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est eius essentia.

Præterea, de Deo, scire possumus *an sit*, ut supra dictum est. Non autem possumus scire *quid sit*. Ergo non est idem esse Dei, et *quod quid est* eius, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 7 de Trin.: *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem,

quia quidquid est in aliquo quod est præter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam *esse*. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum quod *aliquid cui non fit*

additio potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei *additio*; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit *additio*, quia non est de ratione eius quod sibi fiat *additio*: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum: secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

Ad secundum dicendum quod *esse* dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens prædicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo *esse*, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de Deo, cum dicimus *Deus est*, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est.

ARTICLE 5.—WHETHER GOD BELONGS TO A GENUS.

Genus est prius secundum intellectum eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

ARTICLE 6.—WHETHER THERE ARE IN GOD ANY ACCIDENTS.

Respondeo dicendum quod, secundum præmissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum: subiectum enim secundum

accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet.

Secundo, quia Deus est suum esse; et *licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest*: sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec *accidentia per se* in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti: in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

ARTICLE 8.—WHETHER GOD ENTERS INTO THE COMPOSITION OF OTHER THINGS.

How a Christian doctrine of God is to be marked off from Pantheism.

1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius: *Esse omnium est, quæ super esse est Deitas*. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma; dicit enim Augustinus: *Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata*. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. VII.

de Civitate Dei: et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi cæli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita est ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur esse

omnium effective et exemplariter: non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod Verbum est forma exemplaris: non autem forma quæ est pars compositi.

QUÆSTIO IV.—OF THE DIVINE PERFECTION.

ARTICLE 1.—WHETHER GOD IS PERFECT.

2. Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta; semen enim est principium animalium, et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra (III. 4), quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matt. v. 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.*

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus narrat, in 12 Metaphys., quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia, ita agens, in quan-

tum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad secundum dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deceditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD CONTAINS IN HIMSELF
THE PERFECTIONS OF ALL THINGS.

Cf. XXXIV. 3, XLIV. 3, etc.

1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (III. 7); sed perfectiones rerum sunt multæ, et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

Sed contra est quod dicit Dionysius, quod *Deus in una existentia omnia præhabet.*

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua perfectio quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in 5 Met. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva; vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente. Præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; (licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta;) agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.*

Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est (III. 4), quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi:

secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, dicens, quod *Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter et incircumscripse totum in se ipso uniformiter esse præaccipit*; et postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus*.

Ad primum ergo dicendum quod sicut sol, ut dicit Dionysius, *sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter præaccipit*; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic quæ sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

ARTICLE 3.—WHETHER ANY CREATURE CAN BE
LIKE GOD.

(Ad quartum.) Licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius, *in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato*. Dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso; et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO V.—OF THE NATURE OF GOOD.

ARTICLE 1.—WHETHER THERE IS A REAL DIFFERENCE BETWEEN “GOOD” AND “BEING.”

1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius: *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed *bonum dicitur per informationem entis.* Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *In quantum sumus, boni sumus.*

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus dicit quod bonum est *quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnium appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (III. 4, IV. 1). Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum

rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse *secundum quid*, sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.—Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse *simpliciter*: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter: et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam vel virtutem.

ARTICLE 3.—WHETHER ALL THAT HAS BEING IS
GOOD.

With Obj. 2, cf. XIX. 9, XLVIII., XLIX.

1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum: Isaïæ v. 20, *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum*. Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit, in 3 Metaphys., quod *in mathematicis non est bonum*. Sed mathematica sunt quædam entia: alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona*, ut dicitur I ad Tim. iv; Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens: sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse: sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia: et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni: cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est.

QUÆSTIO VI.—OF THE DIVINE GOODNESS.

An enquiry, not whether God is good, or not good; but, what the word Good means as applied to God.

ARTICLE 1.—WHETHER GOD IS GOOD.

Cf. XIII. 2, and XIX. 2, XX. 2.

2. Bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum. Nihil autem appetitur nisi cognitum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. iii.: *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

Respondeo dicendum quod bonum esse præcipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile; unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni; hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis; unde Dionysius attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, *sicut ex quo omnia subsistunt.*

Ad secundum dicendum quod omnia appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic, eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturæ rationalis; quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem; quædam

vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab aliquo superiori cognoscente.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD IS THE SUPREME GOOD.

3. Summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur maior vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet (III. 5, IV. 3), videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut a prima causa; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet (IV. 3); sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad tertium dicendum quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt; de Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis (III. 5), et sic comparatur ad alia per excessum; et huiusmodi comparationem importat summum bonum.

QUÆSTIO VII.—OF THE INFINITY OF GOD.

ARTICLE 1.—WHETHER GOD IS INFINITE.

Cf. XXV. 3.

1. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum: quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur in 3 Physic. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in I Physic., finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est (III. 1). Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum: ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud: non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod *Deus est infinitus et æternus et incircumscribibilis*.

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3 Physic.: et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materiale; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum

materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (IV. 1). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est (III. 4); manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ: et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo: sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto.

QUÆSTIO VIII.—OF THE PRESENCE OF GOD IN THE WORLD.

ARTICLE 1.—WHETHER GOD IS IN ALL THINGS.

Cf. CIV. 1.

1. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalmi cxii. 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus*, etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro *Octoginta trium Quæst.*, dicit quod *in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi*.

3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt. Nec tamen Deus est in dæmonibus: non enim est *conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur II ad Cor. vi. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaïæ xxvi.: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute

illud contingere: unde in 7 Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in ære a sole quandiu ær illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (IV. 1). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ: et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosus, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ: sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum quod in dæmonibus intelligitur

et natura, quæ est a Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, *inquantum sunt res quædam*. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD IS IN EVERY PLACE.

Cum locus sit res quædam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem: sic enim est in omni loco, ut dans eis esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum: et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus: corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi: imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

QUÆSTIO IX.—OF GOD'S UNCHANGEABLENESS.

ARTICLE 1.—WHETHER GOD IS ALTOGETHER UNCHANGEABLE.

1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus super Gen: *Spiritus*

creator movet se, nec per tempus, nec per locum. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Mal. iii. 6: *Ego Deus, et non mutor.*

Respondeo dicendum quod ex præmissis, (II. 3), ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem quia supra ostensum est (ibid.), esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (III. 7), quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quod omne quod movetur motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum; omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, et velle, et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit

et amat se ipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet se ipsum; non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

QUÆSTIO X.—OF THE ETERNITY OF GOD.

ARTICLE 1.—DEFINITION OF ETERNITY (BOETIUS):

Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD IS ETERNAL.

Respondeo dicendum quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

ARTICLE 4.—WHETHER ETERNITY IS DIFFERENT FROM TIME.

1. Videtur quod æternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas

excedit tempus et includit ipsum, videtur quod tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in 4 Phys., *nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in 4 Phys., ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus est vel æternitas vel aliquid æternitatis.

Sed contra est quod æternitas est tota simul; in tempore autem est prius et posterius; ergo tempus et æternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se; quia, dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius, ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem; quia

solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in 4 Phys. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia; quia, etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primo, differentiam; per hoc quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad secundum dicendum quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile est autem idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione; unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus; unde, secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi, et subditur transmutationi,

secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia; unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est eius quod natum est moveri, et non movetur.

QUÆSTIO XI.—OF THE UNITY OF GOD.

ARTICLE 3.—WHETHER GOD IS ONE.

Cf. XLIV. 1.

2. Unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 4: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

Respondeo dicendum quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est aliis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (III. 3). Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero ex infinita eius perfectione. Ostensum est enim supra (IV. 2), quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum sit perfectissimum, et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad secundum dicendum quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis, et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua

privative dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, infinitus; et similiter de Deo dicitur, quod est unus.

QUÆSTIO XII.—OF THE MANNER IN WHICH GOD IS TO BE KNOWN BY US.

ARTICLE 1.—WHETHER IT IS POSSIBLE FOR A CREATED INTELLECT TO BEHOLD GOD IN HIS ESSENCE.

Cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre possit.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quæ est operatio intellectus; si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo; quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit.—Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad

primam causam rerum, remanebit inane desiderium nature.

Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

ARTICLE 7.—WHETHER THEY THAT BEHOLD GOD'S ESSENCE COMPREHEND HIM.

1. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendunt. Dicit enim Apostolus, Phil. iii. 12: *Sequitur autem, si quo modo comprehendam; etc.*

Sed contra est quod dicitur Jer. xxxii. 18: *Fortissime, magne, et potens, Dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendendi non potest.

Respondetur dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuiusque intellectui creato; *attingere vero mente Deum quolibetque magna est beatitudo*, ut dicit Augustinus.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud: si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendit ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

Nallus autem intellectus creatus pertingere potest ad illam perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo

cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter; uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente; et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est; et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur; qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur; et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. iii. 4: *Tenui eum, nec dimittam*. . . .

ARTICLE 11.—WHETHER IT IS POSSIBLE FOR MAN IN THIS LIFE TO BEHOLD GOD IN HIS ESSENCE.

Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est, quia sicut supra dictum est (art. 4), modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua,

nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non possit. Ostensum est enim supra (art. 2), quod cognitio Dei per quaecumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur.

QUÆSTIO XIII.—OF THE NAMES OF GOD.

ARTICLE 2.—WHETHER ANY NAME CAN BE USED OF THE DIVINE NATURE.

1. Videtur, quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus: *Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem.*

Respondeo dicendum quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum.

Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis: et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata; ut, cum dicimus *Deus est bonus*, sit sensus, *Deus est causa bonitatis in rebus*; et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens. . . . Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quædam nomina magis dicerentur de Deo quam alia; sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur *Deus est bonus*, nisi *Deus est causa bonorum*, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item . . . quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo; aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra (IV. 2), quod

Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur: sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Cum igitur dicitur *Deus est bonus*, non est sensus *Deus est causa bonitatis*, vel *Deus non est malus*; sed est sensus *Id quod bonitatem dicimus in creaturis præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem*. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, inquantum causat bonitatem; sed potius e converso, Quia est bonus, bonitatem rebus diffundit; secundum illud Augustini: *Inquantum bonus est, sumus*.

Ad primum ergo dicendum quod Damasc. ideo dicit, quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur, quid est Deus perfecte; sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum repræsentant.

QUÆSTIO XIV.—OF THE DIVINE KNOWLEDGE.

Post considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in voluntate), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. . . .

ARTICLE 1.—WHETHER IN GOD THERE IS KNOWLEDGE.

2. Scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet (III. 5). Ergo in Deo non est scientia.

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus, 3 de Anima, quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formæ

est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem.

Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de Anima, dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in 3 de Anima. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (VII. 1), sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (III. 4). Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit (art 7 huius quæst.). Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job xii. 13: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertiam dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum

modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiae sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICLE 4.—WHETHER THE ACT OF GOD'S INTELLECT
IS HIS SUBSTANCE.

Cf. the doctrine of the Holy Trinity, XXVII. 1, 2.

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in 12 Metaph., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2 huius quæst.), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est (III. 4 et 7). Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (art. 2), ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

ARTICLE 5.—WHETHER GOD KNOWS THINGS OTHER
THAN HIMSELF.*Cf. XIX. 2, XLIV. 3, etc.*

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod se ipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendit ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet (II. 3), necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia sint in eo secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur; uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus se ipsum videt in se

ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam, alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

ARTICLE 7.—WHETHER GOD'S KNOWLEDGE IS
DISCURSIVE.

Cf. LVIII. 3.

2. Cognoscere effectum per causam est scire discur-
rentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut
effectum per causam; ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectius Deus scit unamquamque
creaturam quam nos sciamus; sed nos in causis creatis
cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata
discurrimus; ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *Deus non
particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante
conspectu, hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul.*

Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est
discursus; quod sic patet. In scientia enim nostra
duplex est discursus; unus, secundum successionem
tantum: sicut cum, postquam intelligimus aliquid in
actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius
discursus est secundum causalitatem; sicut cum per
principia pervenimus ad cognitionem conclusionum.

Primus autem discursus Deo convenire non potest.
Multa enim, quæ successive intelligimus si unumquodque
in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in
aliquo uno ea intelligamus; puta, si partes intelligamus
in toto, vel diversas res videamus in speculo. Deus
autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est;
unde simul et non successive omnia videt.

Similiter etiam et secundus discursus Deo competere
non potest. Primo quidem, quia secundus discursus

præsupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum; unde manifestum est, quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos; non tamen ita, quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

ARTICLE 8.—WHETHER GOD'S KNOWLEDGE IS CREATIVE.

Cf. XXXIV. 3, XLIV. 3.

1. Videtur, quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super epist. ad Rom. (*Quos vocavit, hos et justificavit*): *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat.*

2. Præterea. Posita causa, ponitur effectus; sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea. Scibile est prius scientia et mensura eius, ut dicitur in 10. Metaph; sed id, quod est posterius et

mensuratum, non potest esse causa; ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus: *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit.*

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia enim artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis: sicut calor est principium calefactionis; sed considerandum est, quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9 Metaph. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam; unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est (in corp. art.).

Sed quod dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sint

futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit; non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab æterno; unde, quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est; unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum; sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

QUÆSTIO XIX.—OF THE DIVINE WILL.

ARTICLE 1.—WHETHER IN GOD THERE IS WILL.

Cf. XXVII. 3.

2. Voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam

intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo, cum vero non habet, quærat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle.

Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est eius objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD WILLS THINGS OTHER THAN HIMSELF.

2. Volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3 de Anima. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se; quod apparet a simili prius introducto.

Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut adquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant; multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est.

Sic igitur vult et se esse et alia; sed se ut finem, alia vero ut ad finem; in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad secundum dicendum quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

ARTICLE 3.—WHETHER GOD WILLS OF NECESSITY
WHAT HE WILLS.

2. Deus vult alia a se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Quicquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est (II. 3). Sed naturale est ei velle quicquid vult; quia in Deo nihil potest esse præter naturam. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute et ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subjecti (sicut necessarium est hominem esse animal), vel quia subjectum est de ratione prædicati (sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem). Sic autem non est necessarium Socratem sedere; unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius objectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in

finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sunt talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

Ad secundum dicendum quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

ARTICLE 6.—WHETHER THE WILL OF GOD IS ALWAYS FULFILLED.

1. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impleatur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impleatur.

Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum; non autem potest esse aliquid quod non sit ens.

Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet; potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. . . .

Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per eius justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, *non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri*, ut dicit Augustinus. Secundo, potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus

singulorum, et non singulis generum, secundum hunc sensum: 'Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, et feminas, Judæos et Gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cuius intellectum considerandum est, quod unumcumque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse, in prima sui consideratione secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum; quod tamen, prout cum aliquo conjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio eius, e contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quod iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest

dici velleitas quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecederet vult, non fiat.

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quod in se ipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem *entis* et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis; et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

ARTICLE 9.—WHETHER EVIL IS WILLED BY GOD.

Cf. XLVIII., XLIX.

Cum ratio boni sit ratio appetibilis (V. 1), malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum; et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ, et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam

bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum pœnæ, vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

QUÆSTIO XX.—OF THE DIVINE LOVE.

ARTICLE 2.—WHETHER GOD LOVES ALL THINGS.

Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio eius. Ostensum autem est supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet, quod intantum habeat aliquid esse aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum; unde, cum amare nihil aliud sit, quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia quæ sunt amat, non tamen eo modo, sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius vel vera vel æstimata provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, et creans bonitatem in rebus.

QUÆSTIO XXII.—OF THE DIVINE PROVIDENCE.

Cf. CIII. 5, CIV. 1.

ARTICLE. 1.—DEFINITION OF PROVIDENCE.

Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit (Boetius). Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

ARTICLE 3.—WHETHER GOD'S PROVIDENCE IS OVER ALL THINGS IMMEDIATELY.

Ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio huius ordinis, quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet, quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. . . .

QUÆSTIO XXV.—OF THE DIVINE POWER.

ARTICLE 3.—WHETHER GOD IS ALMIGHTY.

2. Peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque *se ipsum negare*, ut dicitur 2 ad Tim. ii. Ergo Deus non est omnipotens.

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, 5 Met.; uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae dicitur esse possibile homini; alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum; possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super

quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum dicitur Deus omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absolute quod subditur divinæ omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilem rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. . . .

QUÆSTIO XXVII.—OF THE PROCESSION OF THE DIVINE PERSONS.

ARTICLE 1.—WHETHER THERE IS PROCESSION IN GOD.

1. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra; sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum; ergo neque processio.

2. Præterea. Omne procedens est diversum ab eo, a quo procedit; sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas; ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea. Procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare; sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est (II. 3); ergo in Deo processio locum non habet.

Respondeo dicendum quod divina scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt.

Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit Arius dicens: Filium procedere a Patre sicut primam eius creaturam, et Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus Sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio, I Joan. ult., *Ut simus in Filio eius. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu Sancto dicitur I ad Cor. vi.: *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* Templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel

movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius dicens: Ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eundem dici Spiritum Sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Joan. v: *Non potest facere a se Filius quidquam*, et multa alia per quæ ostenditur quod non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra. Unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur *verbum cordis* significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi

intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum; talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; immo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit. Manifestum est autem quod, quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est (XIV. 1), necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum quod procedere a principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedure ut intimum et absque diversitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suæ artis, et includeretur in ratione primi principii, si ædicator esset primum principium. Deus autem qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificata.

ARTICLE 2.—WHETHER THERE IS IN GOD A PRO-
CESSION WHICH CAN BE CALLED GENERATION.

2. In Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est (art. præc.). Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo non in Deo.

Respondeo dicendum quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia; et sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus; et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto; et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis: non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus; sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus autem, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens, cuius vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium. Sic ergo processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis,

quæ est operatio vitæ, et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis; quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens; quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est (III. 4, XIV. 4). Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo a quo procedit; unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est (XIV. 4). Unde Verbum procedens procedit ut eiusdem naturæ subsistens; et propter hoc proprie dicitur genitum, et Filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium utitur Scriptura ad significandum processionem divinæ sapientiæ, scilicet *conceptione* et *partu*; dicitur enim ex persona divinæ Sapientiæ Prov. viii. 24: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine *conceptionis*, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

ARTICLE 3.—WHETHER THERE IS IN GOD ANOTHER
PROCESSION BESIDES THE GENERATION OF THE
WORD.

3. Si sit in divinis alia processio ab intelligibili processionem Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem; sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili,

quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est (XIX. 1); ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre; ipse autem est alius a Filio (Joan xiv., xv.). . . .

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duæ processiones, scilicet processio Verbi, et quædam alia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad tertium dicendum, quod licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris, nisi in ordine ad processionem verbi; nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

QUÆSTIO XXVIII.—OF THE DIVINE RELATIONS.

ARTICLE 4.—WHETHER THERE ARE IN GOD ONLY FOUR REAL RELATIONS—NAMELY, FATHERHOOD, SONSHIP, SPIRATION, AND PROCESSION.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Met., relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo, *est enim sine quantitate magnus*, ut dicit Augustinus, relinquitur ergo, quod realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata; non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo; quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est (XIII. 7). Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra.

Huiusmodi autem processiones sunt duæ tantum, ut supra dictum est (XXVII. 3 etc.), quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio Verbi, alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris; secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen

proprium, ut supra dictum est (XXVII. 4); unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processioneis Spiratio, relatio autem procedentis Processio; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

QUÆSTIO XXX.—OF THE PLURALITY OF PERSONS IN GOD.

ARTICLE 1.—WHETHER A PLURALITY OF PERSONS IN GOD MAY BE MAINTAINED.

1. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est rationalis naturæ individua substantia. Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis sequitur ex præmissis; ostensum est enim supra (XXIX. 4) quod hoc nomen, *persona*, significat in divinis, relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est (XXVIII.) quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur, quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia non ponitur in definitione personæ, secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum; quod patet ex hoc quod additur *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen hypostasis. Unde, sicut nos dicimus tres per-

sonas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ propter nominis æquivocationem.

QUÆSTIO XXXII.—OF THE KNOWLEDGE OF THE DIVINE PERSONS.

ARTICLE 1.—WHETHER THE TRINITY OF DIVINE PERSONS MAY BE KNOWN BY NATURAL REASON.

On the relation of Revelation and Reason. Incidentally it appears that St. Thomas would not have rejected the Copernican Astronomy.

2. Ricardus de S. Victore dicit: *Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia immo etiam necessaria argumenta non desunt.* Unde etiam ad probandam Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæseipsam infinite communicat in processione divinarum personarum; quidam vero per hoc quod *nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio.* Augustinus vero procedit ad manifestandam Trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus (XXVII.). Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam; hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est

omnium entium principium; et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci non possunt de Deo ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr. xi., quod *fides est de non apparentibus*; et I ad Cor. ii., *Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius sæculi, neque principum huius sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.*

Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium; credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. . . .

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus cœli semper sit uniformis velocitas. Alio modo inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici iam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclosum, ex hoc quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes. Non tamen hæc

ratio est sufficienter probans; quia etiam forte alia positione facta salvari possent.

Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia; sed secundo modo se habet ratio, quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula; bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicuius boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi.

Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus dicit, quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso.

QUÆSTIO XXXIV.—OF THE PERSON OF THE SON.

ARTICLE 3.—WHETHER THE NAME “THE WORD”
IMPLIES A RELATION TO THE CREATION.

2. Quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Dominus*, et *Creator*; sed Verbum dicitur de Deo ab æterno; ergo non importat respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum est repræsentativum omnis eius, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quæ intelligimus; sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum; et propter hoc dicitur in Ps. 32, *Dixit et facta sunt*; quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad secundum dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorum effectum transeuntem; sicut creare, et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam vero, relationem quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorum effectum, sed manentem in agente; ut scire, et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. . . .

QUÆSTIO XXXVII.—OF THE NAME OF THE
HOLY GHOST, WHICH IS LOVE.

ARTICLE 1.—WHETHER LOVE IS THE PROPER NAME
OF THE HOLY GHOST.

Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter, et personaliter; et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod, cum in divinis, ut supra ostensum est, sint duæ processiones, una per modum intellectus, quæ est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris; quia prima est nobis magis nota ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventata; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem: et relationes etiam, quæ accipiuntur secundum hanc processionem et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur, ut supra dictum est (XXVIII.); quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis secundum proprietatem vocabuli.

Et tamen similiter secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc, quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod, cum aliquis seipsum intelligit at amat, est in seipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. . . .

QUÆSTIO XLIV.—OF THE PROCESSION OF THE
CREATION FROM GOD, AND THE FIRST
CAUSE OF ALL THINGS.

ARTICLE 1.—WHETHER IT IS NECESSARY THAT ALL
THAT HAS BEING HAS BEEN CREATED BY GOD.

Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (III. 4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est (XI. 3, 4), quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit in 2 Met., quod id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

ARTICLE 3.—WHETHER THE FORMATIVE CAUSE IS
OTHER THAN GOD.

1. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exem-

plaris. Sed creaturæ longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

Sed contra est quod *exemplar* est idem quod *idea*. Sed ideæ, secundum quod Augustinus dicit sunt *formæ principales, quæ divina intelligentia continentur*. Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra (XV. 1) diximus ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possumus etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

Ad primum ergo dicendum quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini

generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

QUÆSTIO XLV.—OF THE EMANATION OF THE CREATION FROM ITS SOURCE.

ARTICLE 1.—WHETHER TO CREATE IS TO MAKE SOMETHING OUT OF NOTHING.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (XLIV. 2), non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

ARTICLE 2.—WHETHER IT IS POSSIBLE FOR GOD TO CREATE.

1. Videtur quod Deus non possit aliquid creare, quia, secundum Philosophum, antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, *ex nihilo*

nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari; sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (XLIV. 1). Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno, et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (XLIV. 1, 2), quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, (XLIV. 2), non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione; et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

QUÆSTIO XLVI.—OF THE BEGINNING OF THE
EXISTENCE OF CREATED THINGS.ARTICLE 1.—WHETHER THE CREATED UNIVERSE
HAS ALWAYS EXISTED.

A *cause célèbre* in Aquinas' day. He created something of a sensation by insisting that the accepted rational proofs of the non-eternity of matter were unsound, and that the orthodox doctrine depended solely on Revelation.

1. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incepit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet, quod est impossibile.

10. Præterea, cuius actio est æterna, et effectus æternus. Sed actio Dei est eius substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Respondeo dicendum quod nihil potest præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra (XIX. 4), quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat. Ostensum est autem supra (XIX. 3), quod absolute loquendo, non est necesse

Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est ergo necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. . . .

Ad primum ergo dicendum quod antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei; et etiam, secundum quod dicitur aliquid absolute possibile; non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in V Met.

Ad decimum dicendum quod posita actione sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICLE 2.—WHETHER IT IS AN ARTICLE OF FAITH THAT THE WORLD HAD A BEGINNING.

Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia *fides de non apparentibus est*, ut dicitur ad Hebr. xi. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei, dicimus enim, *Credo in unum Deum*, etc.; et iterum Gregorius dicit quod *Moyses prophetavit de præterito, dicens, 'In principio creavit Deus cælum et terram'*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per relationem, et ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab *hic* et *nunc*; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut cælum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necessaria est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est (XIX. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innitur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

QUÆSTIO XLVIII.—OF THE DISTINCTION OF THINGS, IN PARTICULAR.

ARTICLE 1.—WHETHER EVIL IS A NATURE.

Unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

Diximus autem supra (V. 1), quod bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

ARTICLE 2.—WHETHER EVIL IS FOUND IN THE WORLD.

3. *Albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in 3 Top. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est, quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (XLVII. 1 and 2), perfectio universitatis requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes gradus bonitatis impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quod numquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia; quædam vero sunt quæ amittere possunt, ut corruptibilia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corrup-

tibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad tertium dicendum quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (XLVII. 2). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediante. Tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit; ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus, *Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis*. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur ær; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas.

ARTICLE 3.—WHETHER EVIL HAS GOOD FOR ITS SUBJECT.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum, quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet

bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreæ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis, et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est; et similiter omne ens in potentia, in quantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

ARTICLE 6.—WHETHER PENALTY (PAIN) IS MORE
TRULY EVIL THAN SIN.

Culpa habet plus de ratione mali quam pœna; et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cuius ratio duplex. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii; *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*. Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitatarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona

operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cuius ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie ipsi bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amor, quo bonum divinum in se ipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

QUÆSTIO XLIX.—OF THE CAUSE OF EVIL.

ARTICLE 2.—WHETHER THE SUPREME GOOD, WHICH IS GOD, IS THE CAUSE OF EVIL.

1. Videtur quod summum bonum quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isa. xlv. 6: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum*; et Amos iii. 6: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (art. 1). Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est (VI. 1, 4), sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1) malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est (IV. 1) .

Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim (art. 1), quod aliquod agens in quantum sua virtute producit formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est (XLVIII. 2, XXII. 2, ad 2) quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur I Reg. ii. 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. i. 13, quod *Deus mortem non intendit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiæ, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur.

Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta (in princ. corp.).

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

ARTICLE 3.—WHETHER THE CAUSE OF ALL EVIL IS ONE SUPREME EVIL.

Respondeo dicendum quod ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum (VI. 3 and 4). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subjecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod præhabet in se omnem bonitatem (VI. 2). Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est (XLVIII. 4) etsi malum semper diminuat bonum, numquam tamen illud potest

totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit quod, si malum integrum sit, se ipsum destruet; quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subjectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est; tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, aestimaverunt naturam illius rei esse malam; puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem; et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria convenient in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias inveniri unam causam communem; sicut supra quali-

tates contrarias elementorum invenitur virtus corporis coelestis, et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (II. 3).

QUÆSTIO LVIII.—OF THE MODE OF THE ANGELIC KNOWLEDGE.

ARTICLE 3.—WHETHER AN ANGEL'S KNOWLEDGE IS DISCURSIVE.

This article depends on the nature of knowledge in an incorporeal Being (*cf.* XIV. 7, XII. 1, 11) as contrasted with knowledge in us. The following selection, LXII. 5, illustrates the point that an Angel must necessarily make its final and irrevocable choice instantaneously, when faced with the Vision of God; whereas with us who are in bodies and reason discursively, it is not so. *Cf.* the hymn of the third choir of Angelicals in the *Dream of Gerontius*.

Inferiores intellectus, sicut hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt; si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*; quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum adquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in

eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

QUÆSTIO LXII.—OF THE ANGELIC PERFECTION.

ARTICLE 5.—WHETHER AN ANGEL MUST HAVE GAINED BEATITUDE AT ONCE AFTER ONE ACT OF MERIT.

1. Videtur quod Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

Sed contra, anima hominis et Angeli similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis; ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Respondeo dicendum quod Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum adquirat, sed statim per

naturam habeat, sicut supra ostensum est (LXII. 1, LVIII. 3 and 4). Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam, et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine potest esse per unicum actum; quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus; et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam Angelo.

QUÆSTIO CIII.—OF THE GOVERNMENT OF THE WORLD, IN GENERAL.

ARTICLE 5.—WHETHER ALL THINGS ARE SUBJECT TO THE DIVINE GOVERNMENT.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *Deus non solum cælum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animalis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum nec arboris folium sine suarum partium convenientia derelinquit*. Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum,

sed universalis totius entis (XLIV. 1 and 2). Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas; unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet (XLIV. 1), impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ. . . .

QUÆSTIO CIV.—OF THE EFFECTS OF THE DIVINE GOVERNMENT, IN PARTICULAR.

ARTICLE 1.—WHETHER CREATURES NEED TO BE SUSTAINED IN BEING BY GOD.

Necesse est dicere et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem custodire qui removet corrumpens; puta, si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse

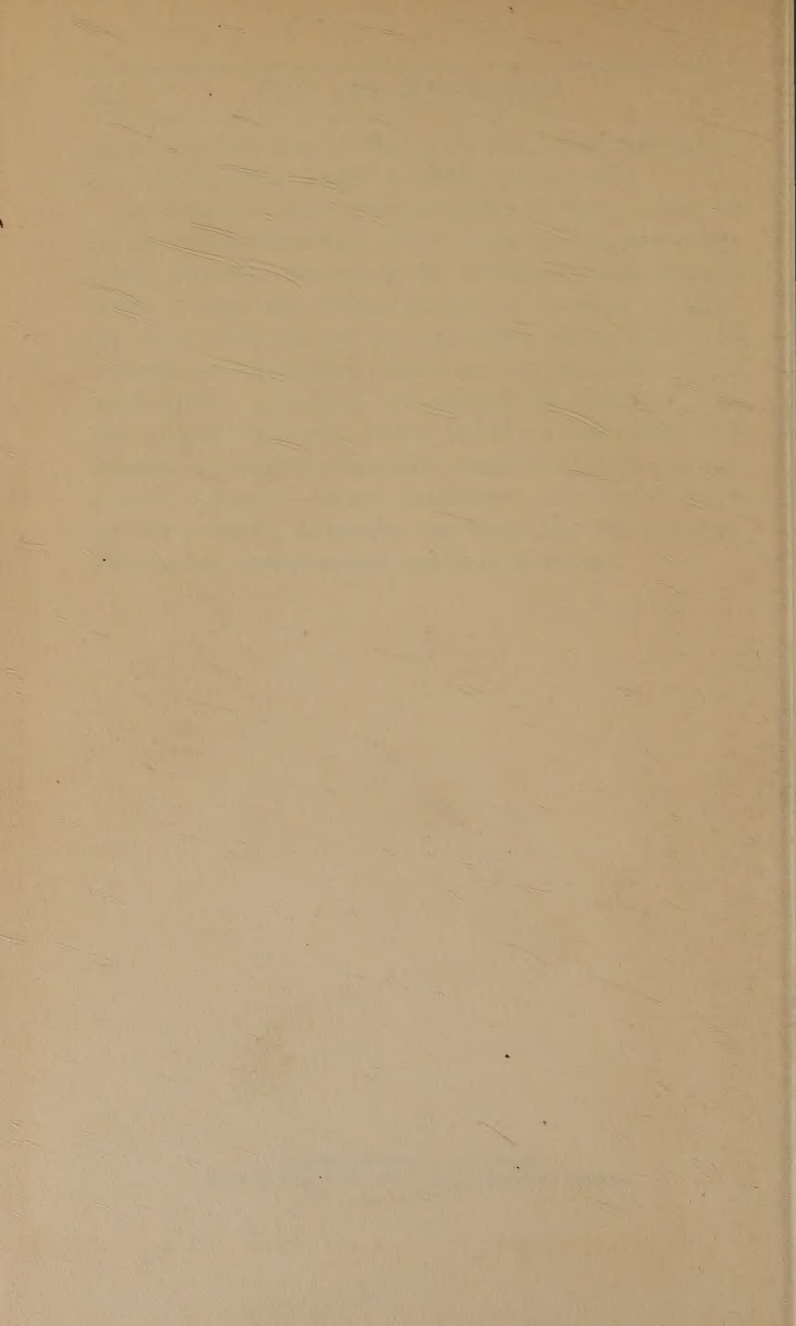
cuiuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed ad nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis con servarentur in esse.

Et hoc sic perspicui potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum *fieri* tantum, et non directe secundum *esse* eius; quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad eius *fieri*, non autem directe quantum ad *esse* eius; manifestum est enim quod *esse* domus consequitur formam eius, forma autem domus est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis, ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum lapides et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde *esse* domus dependet ex naturis harum rerum, sicut *fieri* domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. . . .

Sicut igitur *fieri* rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum *fieri*; ita nec *esse* rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum *fieri*, sed etiam secundum *esse*. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet ær illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne. . . . Ær autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est

principium luminis; et ideo quia non habet radicem in ære, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut ær ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, ær autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo Augustinus dicit: *Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*; et iterum: *Sicut ær sole præsentem fit lucidus, sic homo Deo sibi præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebratur.*



231C C

0

T 361 E

